

**Dieses Dokument ist eine Zweitveröffentlichung (Verlagsversion) /
This is a self-archiving document (published version):**

Alexander Lasch

Transzendenz

Erstveröffentlichung in / First published in:

Alexander Lasch/Wolf-Andreas Liebert, Hrsg. *Handbuch Sprache und Religion*.
Berlin/Boston: De Gruyter 2017, S. 241 – 265. ISBN 978-3-11-029629-7.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110296297-011>

Diese Version ist verfügbar / This version is available on:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa2-748570>

10. Transzendenz

Abstract: Im Mittelpunkt des Beitrags steht die Auseinandersetzung mit einem der zentralen Grundbegriffe des Themenzusammenhangs „Sprache und Religion“ – der Bezug zur Transzendenz. Es gilt, einen operationalisierten Begriff der *Transzendenz als außenweltlicher Innerweltlichkeit* zu entwickeln und an Beispielanalysen auszuführen. Religion wird dabei als (eine Form von) Ideologie aufgefasst, der spezifische Verhältnisse zu Transzendenz eignen, die in verschiedenen Symbolsystemen in Transzendendierungsprozessen behauptet, diskursiv konstruiert, legitimiert und stabilisiert werden und sich als ‚Reflexe auf Transzendenz‘ analysieren lassen.

- 1 Hinführung
- 2 Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit
- 3 Das Verhältnis zu Transzendenz in Akten der Verkündigung, Verehrung und Vergegenwärtigung
- 4 Beispiele
- 5 Fazit
- 6 Literatur

1 Hinführung

Anliegen dieses Beitrags im Handbuch „Sprache und Religion“ ist es nicht, einen Überblick über theologische, philosophische, psychologische und soziologische Transzendenzbegriffe zu geben. Ziel ist, sich mit dem Transzendenzbegriff auseinanderzusetzen, wie er für eine Religionslinguistik von Liebert (*in diesem Band*, „Religionslinguistik“) in Rekurs auf Plessners philosophische Anthropologie *Stufen des Organischen und der Mensch* (1975), Luckmanns *unsichtbare Religion* (1991) und Knoblauchs Entwurf über die *populäre Religion* (2009) fundiert wird, um, ergänzt durch die Überlegungen von Dupré zu den *Symbolen des Heiligen* (2007), einen Transzendenzbegriff zu operationalisieren, der für die linguistische Auseinandersetzung mit dem Thema „Sprache und Religion“ fruchtbar werden kann. Zugleich soll ganz im Sinne der Religionslinguistik, die Religion als anthropologisches Konstituens auffasst, eine Engführung des Gegenstands auf bestimmte Religionsgemeinschaften (wie die christlichen Kirchen) oder Teilaspekte religiöser Vollzüge (Liturgie, Predigt, Lied) vermieden werden, selbst wenn in diesem Beitrag aus Gründen der Homogenität der Argumentation vor allem Beispiele aus der christlichen Tradition im Vordergrund stehen werden. Außerdem sei bereits vorweggenommen, dass Religionslinguistik sich als *ein Teilaspekt* einer Transzendenzlinguistik begreifen lässt, die Rentsch (2013, 497) sehr grundsätzlich Transzendenzanalyse nennt.

Kern der Transzendenzbegriffe, die hier diskutiert werden (Dupré 2007; Jaspers 2011; Knoblauch 2009; Liebert *in diesem Band*, „Religionslinguistik“; Luckmann 1991 und in Ergänzung in Bezug auf die Konstruktion von Transzendenz Rentsch 2013 sowie Transzendenzbehauptung Vorländer 2013), ist eine Denkfigur, die man vorläufig so charakterisieren könnte: Mit *Transzendenz* wird nicht das „Nicht-Wirkliche“, das „Nicht-Wahrnehmbare“ oder das „Außerweltliche“ bezeichnet oder nachauflärerisch eine der auseinandertretenden Sinndimensionen neben der Immanenz aufgerufen. In den hier zitierten Ansätzen wird, wenn sie sich auf Religion beziehen, eine Denkfigur konstituiert, die Transzendenz – so will ich sie hier fassen und bezeichnen – als *außerweltliche Innerweltlichkeit* versteht. Sie ist der Motor für Paradoxa, die kommunikativ erzeugt, verstetigt, vollzogen und schließlich in der Kritik am Mythos (vgl. Dupré 2007) aufgelöst werden (können oder müssen). Sie bringt Metaphern hervor (vgl. Grözinger *in diesem Band*), ist Quell einer Kommunikation über Unsagbares (vgl. Liebert *in diesem Band*, „Unsagbares“) oder manifestiert sich in einer ‚außerweltlichen‘ Sprache (vgl. Selmani *in diesem Band*). Alle diese Aspekte und noch einige mehr zielen auf den Kern des Themas „Sprache und Religion“. Zunächst wird diese Denkfigur der *Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit* in Bezug gesetzt zu ausgewählten Transzendenzbegriffen, die für eine Religionslinguistik relevant werden können. Notgedrungen muss sich der Artikel dabei beschränken und gibt nur einen stark selektiven Überblick über Begriffe und Konzepte der Transzendenz (Abschnitt 2). Einen Transzendenzbegriff zu explizieren und zu operationalisieren vor dem Hintergrund der entworfenen Kommunikationstypologie aus Verkündigung, Verehrung und Vergegenwärtigung, ist Anliegen des nächsten Kapitels (Abschnitt 3) und der Beispielanalysen. Die im Beitrag gegebenen Beispiele werden der christlichen Überlieferung entnommen (Abschnitt 4). Nicht eingegangen wird auf die Prämissen der gesamten Handbuchreihe und speziell des *Handbuchs Sprache und Religion* (vgl. dazu die einschlägigen Einführungen in HSW 1 und in diesen Band), die mit den Stichworten Wissenssedimentierung in und diskursive Konstruktion von Wissen und Wirklichkeit durch Sprache zumindest hier knapp aufgerufen seien (und deshalb auch von Arbeiten wie Hänseroth 2013; Rentsch 2013 und Vorländer 2013 profitieren).

2 Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit

Jaspers zeigte in seinen Vorlesungen über die *Chiffren der Transzendenz* im Sommer 1961 die Grenzen von Wissenschaft auf, wenn er ihr attestierte, sich nur auf „Erscheinungen in der Welt beziehen“ (Jaspers 2011, 8), aber niemals „die Welt“ erreichen zu können (Jaspers 2011, 8). Dieser Beschränkung auf das Faktische ist Wissenschaft verpflichtet, Transzendenz – also das nicht „Mundane“, nicht Weltliche –

wird sie nach Jaspers nie erfassen, sondern nur in den ‚Reflexen‘ beschreiben können, in denen Transzendenz in kultureller Kommunikation und Symbolik von Architekturen, Kleidern, Räumen, Dingen und Menschen, die sich in diesen Symbolordnungen als Heterotopien bewegen, eingeschrieben sind. Jaspers verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff der Transzendenz:

Transzendenz ist uns gegenwärtig, wo die Welt nicht mehr als das aus sich selbst Bestehende, als das sich Seiende, das Ewige, sondern als ein Übergang erfahren wird, mag dieser Übergang dann in der Chiffer beschrieben werden oder mag er sogar bis in die Physik hinein, kosmologisch, eine wunderliche Objektivität erfahren, die praktisch irrelevant ist. (Jaspers 2011, 43f.)

Jaspers fasst als Transzendenz – in unseren Worten *außerweltliche Innerweltlichkeit* – als Übergangsphänomen, dem man sich z. B. in „Chiffren“ (hier wird gegen Jaspers diese Schreibung bevorzugt), die, so eine der zentralen Positionen Jaspers, immer ‚in der Schweben‘ gehalten werden, nähern kann. Welche Bedeutung kann die Denkfigur von außerweltlicher Innerweltlichkeit in einer Religionslinguistik entfalten, wenn man sie zugleich als Konstituens einer (religiösen) Ideologie versteht? Muss diese außerweltliche Innerweltlichkeit auf verschiedenen systematischen Ebenen beschrieben werden; muss man unterschiedliche Transzendenzbegriffe annehmen (wie Jaspers das z. B. tut), die auch in areligiöse Domänen ausgreifen (wie Vorländer 2013, 7f. und Rentsch 2013, 397 postulieren)? Welche Rolle spielen im Verhältnis zu Transzendenz Aushandlungsprozesse und die von Jaspers so benannten „Chiffren“? Was bei der Beantwortung dieser Fragen zunächst helfen mag, ist das Ausblenden von Metaphern in religiösen Narrationen im Sinne von Lakoff (1980 und 1987 sowie mit Wehling 2009), hier am Beispiel christlicher Überlieferung und Legendarik, da sie strukturell nicht *phänomenbezogen* auf Transzendenz sind, sondern Transzendenz, Transzendieren, Transzendenzbehauptungen (Vorländer 2013, 16 und 27) und Transzendierungsprozesse in der Logik der erzählten Welt verorten: Wie etwa die Rede vom Himmel als dem Sitz Gottes oder als Ort des ewigen Lebens, das Herabsteigen Gottes, des Gottessohnes oder seiner Boten auf die Erde, bzw. deren Auffahren in den Himmel. Diese Metaphern befördern eine Konzeptualisierung, in der Außerweltlichkeit und Innerweltlichkeit in vertikaler Ordnung gedacht sind, so wie Lukas Granach d. Ä. Welt und Schöpfer in Luthers *Bibel* (1534) darzustellen scheint (Füssel 2016). Was Granach aber auch zeigt, ist das Umfassen, das Gründen und das Wirkliche als Außerweltliches, auf dem das Innerweltliche aufruht – wir suchen, wenn wir das Transzendente als Gegenstand einer Religionslinguistik bestimmen wollen, nach Reflexen auf die Gründung, nach behaupteten und kommunikativ verhandelten Verhältnissen zu dem Fundament, dem außerweltlich Innerweltlichen, was – auch wenn es bei Jaspers noch so klingen mag – keineswegs als defizitär anzusehen ist.

Für diese Suche bietet Louis Dupré (2007) mit seiner Schrift über die *Symbole des Heiligen. Die Botschaft der Transzendenz in Sprache, Bild und Ritus* (den Untertitel hat das Original nie getragen) einige interessante Ansatzpunkte. Denn ihn inte-

ressiert vor allem, wie man die Erfahrung der „Unverfügbarkeit der Transzendenz“ aushalte. Heinz Grosch, der die Einleitung für die Ausgabe von 2006 besorgte, stellt Duprés Stufenmodell vor, in welchem sich eine Auseinandersetzung mit dem Transzendenten mehrstufig von der bloßen Wahrnehmung und Vergewisserung über ‚heilige Zeichen‘ (Stufe 1), adäquate Kommunikation (Stufe 2) bis hin zu der Vereinahmung vollzieht (Stufe 3) und schließlich die Stufe der kritischen Rückfrage,

ob und inwiefern der Mythos – als Bildsprache, die der Welt des religiösen Symbols ‚Ordnung, Sinn und Struktur‘ verleiht (Altizer) – unter den Bedingungen des derzeitigen europäischen und amerikanischen Wirklichkeitsverständnisses und Denkens zu überleben vermag. (Stufe 4, Grosch in Dupré 2007, 8)

Duprés religionsphilosophischer Ansatz, wie man an Groschs Einleitung schon deutlich erkennt, ist ein ganzheitlicher, dem wir uns über zwei basale Bestimmungen aus den Überlegungen Duprés (gewissermaßen zur ersten Stufe) nähern werden:

[Glaube] ist vielmehr das Gewähr-Sein, da Gewähr-Werden einer Dimension, die jenseits meiner Möglichkeiten und aller Erfahrungen des Lebens liegt, die Bejahung einer tieferen *Wirklichkeit*, die allen sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen zugrunde liegt. (Dupré 2007, 15)

Für die meisten Menschen früherer Zeiten standen sich in den religiösen Symbolen nicht zwei relativ unverbundene Sphären der Wirklichkeit gegenüber – die eine religiös, die andere weltlich – wie für die Mehrzahl der heutigen Menschen des Westens; vielmehr ließ sich mit den religiösen Symbolen *innerhalb* der einen Sphäre des Wirklichen unterscheiden zwischen dem, was im umfassenden Sinne wirksam, mächtig und bedeutungsvoll ist: das *Heilige* – und dem, was nicht so wirklich, was nur für den Augenblick und letztlich nur im oberflächlichen Sinne ‚da‘ ist: das Profane. (Dupré 2007, 16f.)

Duprés Ausgangspunkt, das „Gewähr-Sein“ und „Gewähr-Werden einer Dimension“, die nicht erfahrbar ist, ist als Voraussetzung zu verstehen, um schließlich eine „tiefere *Wirklichkeit*“ überhaupt behaupten und bejahen zu können, die sich kategorial von dem unterscheidet, was als *Profanes* ‚einfach nur da ist‘. Das Transzendente ist, wenn man Dupré so interpretieren mag, das außerweltlich Innerweltliche, welches als *Heiliges* sinnlich in seiner Außerweltlichkeit nicht wahrnehmbar ist, aber dessen man gewahr ist. Konstitutiv, das wird noch zu zeigen sein, ist, dass sich das Außerweltliche in seiner außerweltlichen Innerweltlichkeit offenbart, damit man es als solchem gewahr werden kann:

Tranzendenz meint so die vorgängige Öffnung eines Sinnhorizonts, ein vorgängiges Sinngeschehen [...]. Die Sinnraumeröffnung zum Beispiel durch die reale Räumlichkeit [vgl. unten Abschnitte 3.3 und 4] geschieht für unseren Leib und unsere Wahrnehmung, bevor wir konkrete Schritte vollziehen bzw. bevor wir einzelne Phänomene genauer wahrnehmen [...]. (Rentsch 2013, 403)

Eine besondere Rolle spielt bei Dupré zur Exemplifizierung dieses Ausgangspunktes die Rolle des Opfers, prototypisch verkörpert in der Figur Jesus Christus. Dieser ist für die christlichen Kirchen Gottessohn und gleichzeitig Opfer, der die zweifache Kommunikationsrichtung mit der Transzendenz als verkörperte außerweltliche Innerweltlichkeit offenhält. Er bringt die Botschaft seines Vaters und gibt sein Leben wissend und freiwillig zur Gründung des neuen Bundes hin. Sein Opfer wird weder verlangt, noch ist es unumgänglich – es vollzieht sich, so, wie es geschrieben steht. Er *zeigt* in seinem Leben und Sterben, dass das, was über das Außerweltliche gesagt (und geschrieben ist), sich innerweltlich vollzieht, *die Welt* als *wirkliche* Sinndimension *in der Welt* sichtbar wird und dieser Fundament ist. Damit erweist der Prophet nicht nur mit dem, was er sagt, sondern dem, was man vor ihm von ihm sagte (vor allem in Mi 5,1 und Jes 7,14), Wirkungsmacht und macht das sichtbar, was niemand vorher ‚erfahren konnte‘ (vgl. Dupré 2007, 41f.). Gleichzeitig zeigt dieses Sichtbarwerden außerweltlicher Innerweltlichkeit die kulturell spezifische diskursive Konstruktion des Verhältnisses zwischen *Heiligem* und *Profanem* (nach Dupré) deutlich, denn nicht alle bewerten die Ereignisse als die Offenbarung von *Heiligem* und ‚bejahen‘ *diese* eine „tiefere *Wirklichkeit*“ (nach Dupré 2007, 15), sondern es zirkulieren verschiedene ‚Chiffren in der Schwebe‘ (nach Jaspers 2011), die die Transzendenzbehauptungen (Vorländer 2013, 16 und 27) auch konsequent in Frage stellen – Rom kreuzigte Jesus Christus wie viele tausend andere Straftäter auch, im jüdischen Glauben kennt man ihn weder als Gottessohn noch als Prophet, wobei die Kreuzigung als Verfluchung galt (Dtn 21,23 und Gal 3,13), und im Islam ist er als ‚Īsā ibn Maryam (Jesus, Sohn der Maria)‘ ein Gesandter, aber nicht zugleich Gottessohn (Koran 4:171 [Sure *an-Nisa*]) – einer der Propheten in langer Reihe, die durch Muhammad erst vollendet wurde.

Aufgabe von Repräsentationen (Sprache, Musik, bildende Kunst, Architektur usw.) ist, dieser außerweltlichen Innerweltlichkeit Ausdruck zu verleihen, das *Heilige* in der Welt des *Profanen* auf Dauer wahrnehmbar zu machen und gleichzeitig kommunikative Möglichkeiten zu finden, um *in der Welt* Kontakt zu halten zum *die Welt* gründenden Fundament (vgl. Luckmanns „große Transzendenz“ [1991] und Rentsch 2013). Dupré behandelt dieses Problem (holzschnittartig) aus zwei historisch ableitbaren Perspektiven, die man heute differenzierter fasst: Vormoderne religiöse ‚Kunst‘ (er meint hier sprachliche, musikalische und bildende Repräsentationsformen) versuche (1), dem außerweltlich Innerweltlichen alternativlos Gestalt zu geben und andere Deutungsmöglichkeiten auszuschließen. Die Künstler „der Vergangenheit [...] öffneten einen Blick für eine *Schau des Heiligen*“ (Dupré 2007, 88). In der Gegenwart (2) und der „Zweideutigkeit der modernen Kunst“ mag, so Dupré (2007, 88), die „geistliche Funktion der Kunst [...] dann nichts anderes mehr zum Inhalt haben als das Schaffen eines Raumes, in dem der Mensch fähig wird, Transzendenz wahrzunehmen.“ Diese Dialektik (vgl. dazu besonders unten Abschnitt 4.2) schließlich ist auch Ausdruck der modernen und grundsätzlichen Kritik an Transzendenzbehauptungen, wie sie Religion und Mythos anbieten, und damit

im Kern auch an institutionellen Aneignungen von Transzendenz zur Erklärung des Zusammenhangs der Welt, die in modernen Formen individueller „Selbstermächtigung“ (Lasch/Liebert 2015 sowie Hero *in diesem Band*) aufgebrochen werden, wenn individuelle Transzendenz Erfahrungen besonders betont werden und im Diskurs Gewicht erhalten.

Eines dieser Verhältnisse zu außerweltlich Innerweltlichem nach Dupré charakterisiert Liebert (*in diesem Band*, „Religionslinguistik“, 19) mit Plessner als Verhältnis zur Transzendenz in der Denkfigur des „Kreises“:

Der eine eben thematisierte Weg ist die Religion, die in der Unsicherheit Sicherheit und in der Heimatlosigkeit Heimat bietet. Das von Plessner eingeführte Symbol des Kreises erweist sich als angemessen, als Religion in diesem Sinne verstanden ein Innen und ein Außen bietet und damit zwei zunächst einander unzugängliche Welten konstituiert, die konkret dann meist asymmetrisch als eine irdische und eine himmlische Welt – oder je nach kultureller Ausformung in anderer Weise – versprachlicht wird (Luckmann 1991, 80).

Liebert stellt außerdem an gleicher Stelle Non-Transzendenz (in der Denkfigur der „Gerade“) und Trans-Transzendenz (als „Möbius-Schleife“) als weitere Positionierungen zu Transzendenz vor. Besonders die non-transzendente innerweltliche Verhaftung wird in diesem Beitrag noch häufiger begegnen (vgl. dazu auch Abschnitt 4.2). Religion – so Liebert weiter nach Plessner – beanspruche für sich, „eine Verbindung zwischen beiden Welten herzustellen“ (*in diesem Band*, „Religionslinguistik“, 19).

Mit Dupré kann man allerdings formulieren, dass Religion für eine Ideologie steht, die in der Bejahung *einer* tieferen *Wirklichkeit* fußt und aus der Bezeichnung, Verkündigung, Verehrung und Vergegenwärtigung des außerweltlich Innerweltlichen ihre Legitimität zieht. Diese Auffassung scheint der von Knoblauch nahe, da er den ‚Binarismus‘ zweier getrennter Welten u. a. mit dem Hinweis auf non-duale Konzeptionen kritisierte. Allerdings machte Knoblauch bereits das Transzendieren (auch „kleiner“ und „mittlerer Transzendenz“) als Wurzel des Religiösen aus (Knoblauch 2009, 53ff.), was wiederum Liebert (*in diesem Band*, „Religionslinguistik“) in Frage stellt – im Hinblick auf diese vertikale Kategorisierung folgen wir ihm hier. Wie mit Dupré bereits gezeigt, geht der hier vorgeschlagene Transzendenzbegriff also nicht von zwei Welten aus, die ‚binär‘ getrennt seien (Knoblauch), sondern von einer außerweltlichen Innerweltlichkeit, in der die wahrnehmbare Wirklichkeit auf tieferen Wirklichkeiten, fundamentalen gründet (vgl. zu dieser Frage besonders auch Stridde *in diesem Band*). Diese außerweltliche Innerweltlichkeit lässt sich an ‚Reflexen auf Transzendenz‘ (Jaspers 2011) fassen, die das einzige sind, was uns Hinweise auf die kulturelle Auseinandersetzung mit Transzendenz Erfahrungen gewährt. Insofern ist eine Religionslinguistik als Teil einer Transzendenzlinguistik sehr wohl *innerweltlich* orientiert, da sie Transzendenz nur in Reflexen *in der Welt* erfassen kann – das ist aber nicht defizitär, sondern Folge des Paradoxons Transzendenz selbst.

Mit Duprés Stufen- und Jaspers Transzendenzmodell kann zum einen der ‚Binarismus zweier Welten‘ zur Disposition gestellt werden. Zum anderen ist es weiter möglich, die Luckmannschen Transzendenzbegriffe, an denen sich u. a. Knoblauch auch orientiert, zu integrieren. Denn der Schritt von der Wahrnehmung und Bejahung *tieferer* Wirklichkeiten zu institutionellen Formen mit eigenen ‚symbolischen Universa‘ (vgl. Luckmann 1991, 80) hilft zwar, historische Entwicklungen *in der Welt* zu charakterisieren und ist analytisch nützlich. Unterschiedliche Transzendenzbegriffe verdecken aber, dass *die* Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit, wie Dupré in seinem Stufenmodell illustriert, systematisch nicht zu scheiden ist, sondern dass man nur unterschiedliche Verhältnisse *zum* Transzendenten beschreiben kann. Unabhängig davon nimmt eine Religionslinguistik ohnehin eher, um noch einmal mit Luckmann (1991) zu sprechen, „große Transendenzen“ in den Blick. Konsequenter setzt deshalb auch Liebert (*in diesem Band*, „Religionslinguistik“) bei seiner Bestimmung der „transzendente[n] Positionierung“ bereits bei den institutionalisierten Formen des Verhältnisses zur Transzendenz an und streift die „kleinen“ und „mittleren Transendenzen“ (auf die u. a. Knoblauch 2009 in Bezug auf ‚Religion‘ wert legt) nicht. Allerdings interessiert er sich nicht nur für die bereits institutionalisierten Formen der symbolischen Repräsentation von außerweltlich Innerweltlichem, sondern auch für Phänomene im Anschluss an Luckmanns „unsichtbare Religion“ (1991) und Knoblauchs „spirituelle Gesellschaft“ (2009) (vgl. dazu auch Lasch/Liebert 2015; Vorländer 2013 und Rentsch 2013), die er als Formen der „Selbstermächtigung“ in spätmodernen Kulturen kennzeichnet und die sich u. a. auch in „individualistische[n] Metaphysik-Brikolagen“ zeigten, „deren Definitivum auch durch ein Feindbild artikuliert wird (zum Feind wird dann [z. B.] Heimatlosigkeit, Wissenschaft, Denken, rationales Raisonement)“ (Liebert *in diesem Band*, „Religionslinguistik“, 21; vgl. weiter Hero *in diesem Band*). Mit Dupré handelt es sich dabei strukturell um Formen der letzten Stufe des Verhältnisses zur Transzendenz, nämlich dem Zweifel des modernen Menschen an etablierten und kulturell eingeübten Verfahren zur Annäherung an diskursiv spezifisch geprägte Transzendenz (bspw. in den christlichen Kirchen oder im Islam und Judentum, um nur einige Beispiele zu nennen), die dazu führen können, *einer* tieferen Wahrheit ‚gewahr zu werden‘ und ‚gewahr zu sein‘, deren *Heiliges* – hier systematisch als Symbol außerweltlicher Innerweltlichkeit verstanden – (noch) nicht in etablierten institutionellen Vollzügen und Praktiken versprachlicht ist und in verschiedenen Vollzügen prozessiert wird. Diese Prozesse der Transzendierung (nicht des Transzendierens) – also zunächst der Wahrnehmung sowie der individuellen und dann der kollektiven Versicherung und Auseinandersetzung darüber, dass Transzendenz sei, und zum zweiten der Verständigung darüber, wie *diese* adäquat zu bezeichnen sei usw. – können Gegenstand einer Religionslinguistik als Teil einer Transzendenzlinguistik sein. Das schließt dann im Übrigen auch Adaptationen ein, in denen etablierte Transzendierungsprozesse nachgeahmt werden, um in säkularisierten Gesellschaften Profanes durch Transzendierungsprozesse aufzuwerten (vgl. Fix *in diesem Band*).

Was ist in unserem Sinne Transzendenz als operationalisierter Begriff für die Religionslinguistik (als Teil einer Transzendenzlinguistik)? Mit Transzendenz sei außerweltliche Innerweltlichkeit markiert, die (1) sich vorgängig (Rentsch 2013) *in der Welt* zeigt und (2) gedacht und wahrgenommen (Dupré: Stufe 1) und als solche in einem Deutungshorizont (3) intersubjektiv behauptet (Rentsch 2013; Vorländer 2013), verortet und (4) bezeichnet werden kann (Dupré: Stufe 2; Jaspers: ‚Chiffren in der Schwebe‘). Aus dieser ursprünglichen Auseinandersetzung und Verständigung darüber, was das *Heilige* als *außerweltlich Innerweltliches* sei, können (5) Ideologien (wie z. B. Religionen) hervorgehen und auf Dauer gesehen (6) einen adäquaten Rahmen bieten, um weitere Formen der Bezeichnung des Verhältnisses zu außerweltlicher Innerweltlichkeit zu behaupten, zu legitimieren und zu stabilisieren (Dupré: Stufe 3; Luckmann: „große Transzendenz“; Rentsch 2013). Keine dieser Ideologien kann aber (7) alleinige Deutungshoheit (vgl. Vorländer 2013) darüber beanspruchen, wie (vgl. Jaspers 2011) und wer (vgl. Rentsch 2013) das Verhältnis zur Transzendenz bestimmt, wie man bspw. an der historischen Ausformung unterschiedlichster Religionsgemeinschaften und Kulte ablesen kann. Kulturell stabilisierte Deutungsmuster *der* Transzendenz und Verhältnisse *zu* Transzendenz können (8) bezweifelt (Dupré: Stufe 4) oder (9) in innerweltlicher Verhaftung gänzlich abgelehnt bzw. umgedeutet und für alternative Sinnstiftungen als Ressource ausgebeutet werden (vgl. z. B. Hänseroth 2013; Fix und Hero *in diesem Band*). Da der Mensch aber immer droht, ‚einer Dimension gewahr zu sein bzw. gewahr zu werden‘ (vgl. Dupré 2007, 15), die nicht erfahrbar ist, können Vorgänge des Transzendierens (10) Prozesse der Transzendierung (2–9) immer wieder neu auslösen und als ‚Reflexe auf Transzendenz‘ an ‚Chiffren in der Schwebe‘ (Jaspers 2011) und Kämpfen um behauptete Transzendenz und deren Deutung usw. beschrieben werden. Mit diesem Transzendenzbegriff lassen sich unterschiedliche stabilisierte institutionalisierte *Verhältnisse* in ihrem Werden und Vergehen ebenso beschreiben wie Reformationen, Neuansätze und noch nicht institutionalisierte Formen von Spiritualität und Religiosität (vgl. Hero *in diesem Band*).

Gegenstand der Religionslinguistik als Teil einer Transzendenzlinguistik ist also nicht *das Phänomen* Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit, sondern die *Relationen und Verhältnisse zu* Transzendenz, die kulturell, sozial und historisch je unterschiedlich behauptet werden und ausgeformt sind und die kommunikativ immer wieder neu hergestellt und verhandelt werden müssen. Drei wesentliche kommunikative Formen, die das Verhältnis zu Transzendenz in der Spannung zwischen Sprache und Religion berühren, werden an ausgewählten Beispielen Gegenstand des nächsten Abschnitts sein, während einzelne Beispielanalysen in Abschnitt 4 (auch) zeigen, dass Transzendierungsprozesse diskursive Aushandlungen sind, die nicht immer konfliktfrei ablaufen müssen.

3 Das Verhältnis zur Transzendenz in Akten der Verkündigung, Verehrung und Vergegenwärtigung

Wie in Abschnitt 2 erläutert, ist die Scheidung zwischen ‚zwei Welten‘, nämlich eine der Immanenz und eine der Transzendenz, eine, die Kennzeichen eines bestimmten Verhältnisses zur Transzendenz sein mag, aber eine analytische bleiben muss, wenn man Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit begreift (vgl. dazu auch Lasch 2011, 539 sowie Lasch/Liebert 2015, 480 und 483). Nimmt die Religionslinguistik als Gegenstand an, Verhältnisse *zu* dieser außerweltlichen Innerweltlichkeit zu beschreiben, dann stellt sich im Hinblick auf etablierte Religionsgemeinschaften, die im Folgenden die Folie der Argumentation bilden, die Frage, wie sich dort diese Verhältnisse *zu* Transzendenz im Rahmen einer Kommunikationstypologie im Spannungsfeld von Verkündigung, Verehrung und Vergegenwärtigung charakterisieren lassen und welche besondere Rolle Sprache dabei spielt. Prämisse ist, dass „die ‚Sprache der Religion‘ systematisch als funktionale Varietät zu bestimmen ist“ (Lasch/Liebert 2015, 477), die sich aus einem bestimmten Verhältnis *zu* Transzendenz historisch entwickelte und institutionalisierte. In Lasch (2011) sowie Lasch/Liebert (2015) wurde für religiöse Kommunikationsbereiche die kommunikative Typologie zwischen Verkündigung, Verehrung und Vergegenwärtigung als Grundkonstellation ausgearbeitet, die kommunikative Akte benennt, die nicht nur aufeinander bezogen sind, sondern auch ein spezifisches Verhältnis zur Transzendenz als innerweltlicher Außerweltlichkeit etablieren:

„Verkündigung“ zieht „Verehrung“ nach sich und umgekehrt. Das liegt daran, dass alle kommunikativen Akte, die sich diesen beiden Formen zuordnen lassen, auf einer kommunikativen Achse von – analytisch – der Immanenz zur Transzendenz und umgekehrt liegen und in rituellen Handlungen der „Vergegenwärtigung“ eingebettet sind. (Lasch 2011, 240)

Vor dem Hintergrund der Bestimmungen der Transzendenz als außerweltlicher Innerweltlichkeit sind die – analytisch gebrauchten – Begriffe Immanenz und Transzendenz in Lasch 2011 zwar zu relativieren, aber die kommunikative Achse und damit die Kommunikationsrichtungen *in die Welt* und in Bezug auf *die Welt* (mit Dupré) bleiben kennzeichnend für Verkündigung und Verehrung, denen wir uns im Folgenden zuwenden werden, um abschließend Aspekte der Vergegenwärtigung zu charakterisieren.

3.1 Verkündigung

Nicht in allen Religionsgemeinschaften spielt Verkündigung so eine herausgehobene Rolle wie in Judentum, Christentum und dem Islam. In diesen Gemeinschaften nehmen Propheten (von griech. προφήτης, der „Ausleger, Wahrsager, Vorhersager,

Verkünder“; vgl. Klein 1997, 475) eine zentrale Rolle ein, denn sie haben Teil an der außerweltlichen Innerweltlichkeit und tragen mit dem Charisma eine von Gott dauerhaft verliehene Gabe (Lang 2001, 172). Ihr Charisma (vgl. Steen *in diesem Band*) ist Merkmal der Transzendenz und *heilig*, nicht *profanen* oder *mundanen* Ursprungs – es ‚zeigt sich‘ und lässt sich anhand von ‚Reflexen auf Transzendenz‘ beschreiben. Um das genannte Beispiel der Nachfolge Christi noch einmal zu bemühen: Er offenbarte sich und seine Anhänger wiesen ihm göttliches Charisma eines Propheten zu. Die Stärke der christlichen Überlieferung und des christlichen Gründungsmythos liegt, wie man sich an den neutestamentlichen Schilderungen der Kartage vor Augen halten mag, vielleicht darin, dass (1) auf der einen Seite Prozesse des Transzendierens und der Transzendierung ‚Chiffren in der Schweben‘ hervorbringen, die narrativ verarbeitet und reflektiert werden wollen. Sie finden ihren stärksten Ausdruck möglicherweise in Angst, Zweifel und Verzweiflung, in die nicht nur Anhänger Jesu (Verleugnung des Petrus, Mk 14,66–72), sondern Jesus Christus – am Kreuz (Mk 15,34) – selbst verfallen. Auf (2) der anderen Seite wird eine Transzendenzbehauptung als Glaubensinhalt gegen den Zweifel narrativ durch Momente erfüllter Hoffnung etabliert und stabilisiert – der Ruf *Der Herr ist wahrhaftig auferstanden* (Lk 24,34) bildet bis heute den Kern der Osterliturgie. Christus wurde als *Heiland* verkündet, offenbarte sich selbst und wurde als solcher offenbart. Sein Leben, Wirken, Sterben und seine Auferstehung werden vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Prophetie, seiner Offenbarung und Selbstoffenbarung sowie der persönlichen Erfahrung der Anhänger in sich zunehmend stabilisierenden narrativen Entwürfen in einen Deutungshorizont eingeordnet, der nicht nur der außerweltlichen Innerweltlichkeit Jesus Christus einen Platz zuweist, sondern die Ideologie der christlichen Religion hervorbringen sollte.

Träger göttlichen Charismas sind durch diese Verständigungs- und Transzendierungsprozesse also selbst außerweltliche Innerweltlichkeiten und gefährden grundsätzlich das Amtcharisma der Verwalter anderer Kulte, die sie als solche erkennen und mit denen sie in Bezug auf Transzendenzbehauptungen um die adäquate Bezeichnung und Prozessierung des außerweltlich Innerweltlichen in Konkurrenz treten. Es ist vor diesem Hintergrund vielleicht kein Wunder, dass im Gegensatz zur Geburt Jesu Christi, die nur bei Lukas und Matthäus berichtet wird und auf die ich noch zurückkommen werde (Abschnitt 4.1), alle vier Evangelien des Kanons die so genannte „Tempelreinigung“ durch Jesus Christus zum Thema machen (Mt 21,12–17; Mk 11,15–18; Lk 19,45–48; Joh 2,13–16), wobei sie bei Matthäus und Johannes nicht in der Schärfe heraustritt, wie bei Lukas und Markus:

15 Und sie kamen nach Jerusalem. Und Jesus ging in den Tempel und fing an, hinauszutreiben die Verkäufer und Käufer im Tempel; und die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler stieß er um 16 und ließ nicht zu, dass jemand etwas durch den Tempel trüge. 17 Und er lehrte und sprach zu ihnen: Steht nicht geschrieben (Jes 56,7): „Mein Haus wird ein Bethaus heißen für alle Völker“? Ihr aber habt eine Räuberhöhle daraus gemacht. 18 Und es kam vor die Hohenpriester und Schriftgelehrten, und sie trachteten danach, wie sie ihn um-

brächten. Sie fürchteten sich nämlich vor ihm; denn alles Volk verwunderte sich über seine Lehre. (Mk 11,15–18)

Der Träger göttlichen Charismas stellt in der narrativen Würdigung durch seine Anhänger nicht einmal als „Sprachrohr“ einer Gottheit (Klein 1997, 475), sondern durch Schriftauslegung, konsequente Umsetzung und Normverletzung (Riesebrodt 2001, 198) die Auslegungskompetenz, religiöse, rituelle Praxen sowie das Amtschisma der Priester und Verwalter des alten Glaubens (Klein 1997, 476) und damit alle ihre Transzendierungsakte, mit denen sie sich auf die Transzendenz beziehen, so radikal in Frage, dass sie ihn und seine „Lehre“, die nichts anderes ist als ein Neuanfang von Prozessen der Transzendierung, im Wortsinne *aus der Welt* schaffen wollen. Sie fürchten, dass er Anhänger um sich scharft, die in Verständigungsprozessen zur Überzeugung und zu ‚Chiffren‘ gelangt sind, dass er ein unverfälschtes Bild *von der Welt in die Welt* trägt, für die er gleichzeitig als Mensch *in der Welt* steht und sich zeigt.

Da Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit selbst ein Paradoxon ist, kann auch ein Prophet oder Träger des Charismas nur Paradoxien produzieren, wenn er spezifische Transzendierungsprozesse in Gang setzt. Denn er muss sich symbolischer Kommunikation bedienen, die den Wahrnehmungshorizont *in der Welt* nicht zu überschreiten vermag, was ihm (und seinen späteren Nachfolgern und Verwaltern der Transzendierungsprozesse) Auslegungsmacht verleiht (Lang 2001, 176) und immer zur Auslegung verpflichtet. Neben Formen rituellen Handelns und Formen der Organisation des Wissen um religiöse Symbole und Glaubenssätze entwickeln die „nachprophetischen Gestalten“ (Lang 2001, 175) auch eine Lehre, die schlussendlich darauf abzielt, die Transzendierungsprozesse ‚abzurunden‘: „[N]eben die unmittelbar wirkende Religion tritt die Theologie, welche die Lehre zu erklären, ihre Widersprüche auszugleichen und zu einem einheitlichen System zusammenzufassen sucht“ (Meyer 1965, I, 146) oder, um noch einmal mit Jaspers zu sprechen, die ‚Chiffren in der Schwebe‘ in Ruhelage zu bringen, was sie gleichzeitig gefährdet. Aufgabe der Verkündigung ist, die Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit und Transzendierungsprozesse, die zur Manifestation von *Heiligem in der Welt* beitrugen, in symbolischer Kommunikation zu vermitteln und einmalige Ereignisse sukzessive in eine stabilisierte Perspektive auf die gründende Wirklichkeit, das Fundament zu überführen. Damit ist die VERKÜNDIGUNG der kommunikative Akt, der religiöse Kommunikation von anderen Kommunikationsbereichen unterscheidet, denn *hier* (und nur hier) wird jeder Transzendierungsakt immer und immer wieder prozessiert.

3.2 Verehrung

Wie die nachprophetische Verkündigung dient auch die Verehrung der Verstetigung von bestimmten Verhältnissen zu Transzendenz in Transzendierungsprozessen. Wird als eine der *tieferen Wirklichkeiten* eine Gottheit verehrt, die sich in außerweltlicher Innerweltlichkeit (z. B. einem Propheten) offenbart, dann ist es der Kult- oder Glaubensgemeinschaft, die durch ein Bekenntnis (d. h. kulturell, historisch und diskursiv spezifische Transzendierungsverständigungen und -prozesse) verbunden ist, nicht möglich, sich kommunikativ direkt mit dem, was möglicherweise vorgängig, aber nicht *in der Welt* sich zeigt, in Verbindung zu setzen. Dass sie es dennoch und immer wieder versucht, ist als starker Ausdruck ihrer Überzeugung zu werten, dass *die wahrnehmbare Welt* auf einem *wirklichen* Fundament ruht, welches sich ihrer Wahrnehmung entzieht und nur anhand ‚gewahr gewordener‘ Transzendenz als außerweltlich Innerweltliches erschließbar wird. Dass sie weiter damit Transzendierungsprozesse nachhaltig und langfristig prägt, rückt zwar nicht sofort ins Bewusstsein, ergibt sich aber als notwendige Konsequenz, wenn man kommunikative Aushandlungsprozesse unter der Prämisse beschreibt, dass Wissen nicht nur in Sprache sedimentiert, sondern auch durch sie hervorgebracht wird: Verehrung und Vergegenwärtigung in nicht-kanonisierten, individuellen Formen sind Quell von ‚Chiffren in der Schweben‘ und vielstimmiger Transzendenzbehauptungen, die die Deutungshoheit von institutionalisierten Formen der Verehrung und Vergegenwärtigung immer wieder in Frage stellen können (vgl. dazu unten Abschnitt 4.2.2).

Deshalb etablieren sich früh in der christlichen Tradition kanonisierte Formen der Verehrung. Auch wenn das Bekenntnis (Credo) eine zentrale Rolle einnimmt, ist es bei der Fokussierung auf die Transzendenz besonders das Gebet des Vaterunsers (vgl. dazu Luz 2002), das unsere Aufmerksamkeit weckt. Es reicht bis auf den verkündigenden Propheten zurück, wie die Evangelien nach Lukas (Lk 11,1–4; Gebet 2–4) und besonders Matthäus (Mt 6,5–15; Gebet im Zitat hervorgehoben, 9–13) berichten:

5 Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht sein wie die Heuchler, die gern in den Synagogen und an den Straßenecken stehen und beten, um sich vor den Leuten zu zeigen. Wahrlich, ich sage euch: Sie haben ihren Lohn schon gehabt. 6 Wenn du aber betest, so geh in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten. 7 Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen. 8 Darum sollt ihr ihnen nicht gleichen. Denn euer Vater weiß, was ihr bedürft, bevor ihr ihn bittet. 9 Darum sollt ihr so beten: *Unser Vater im Himmel! Dein Name werde geheiligt. 10 Dein Reich komme. Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden.* 11 *Unser tägliches Brot gib uns heute.* 12 *Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.* 13 *Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen. [Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.]* 14 Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergibt, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben. 15 Wenn ihr aber den Menschen nicht vergibt, so wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben.

Der verkündende Prophet verkörpert nicht nur Transzendenz als außerweltlich Innerweltliches, als „göttlicher Menschensohn“ ist er Gott selbst (und Teil der Trinität), er offenbart sich auch immer zugleich und lehrt, wie man sich der Transzendenz im Gebet zuzuwenden hat (Mt 6,5–9). Zugleich zeigt er, dass Handlungen und Haltungen *in der Welt* das Verhältnis zum nicht wahrnehmbaren Gottvater beeinflussen können (Mt 6,14f.) – damit wird *der* Transzendenzstatus der dreieinigen Gottheit (neben ihrer Konstitution in den großen Narrativen der Glaubensgemeinschaft) weiter befestigt.

3.3 Vergegenwärtigung

Neben Sprache (vgl. dazu im besonderen Dupré 2007, 45–68) spielen in der Vergegenwärtigung und Erinnerung an Transzendierungsprozesse rituelle Handlungen, Musik (instrumental/Gesang), Tanz, Festzüge und Prozessionen eine tragende Rolle, die zumeist an einem Heterotopos mit der ihm eigenen Heterochronie vollzogen werden (vgl. Foucault 2005, 14–18). An diesen heiligen Orten (und in diesen heiligen Zeiten) werden „an ein und demselben Ort mehrere Räume zusammen[gebracht], die eigentlich unvereinbar sind“ (Foucault 2005, 14; vgl. auch Lasch 2011). Heterotopien sind z. B. Gotteshäuser, die architektonisch auf Transzendierungsprozesse Bezug nehmen. Sie stellen deshalb in ihrer symbolischen Ausgestaltung unterschiedliche Verhältnisse zu Transzendenz aus und offenbaren in ihrer historischen Gewordenheit auch divergierende Auffassungen vom rechten Verhältnis *zur* Transzendenz: So ist z. B. die Frage, weshalb Labyrinth als gestalterische Mittel und symbolische Räume, die über Jahrhunderte in Praxen der Vergegenwärtigung als Heterotope im Heterotop Kirchenraum eingebunden waren, heute im Kirchenbau keine Bedeutung mehr haben, keineswegs trivial (vgl. dazu Hiller/Hutter 2017).

An diesen Orten mit ihrer spezifischen Symbolik werden rituelle Handlungen vollzogen (vgl. dazu Lasch 2005 und 2011), die ihrerseits wieder typische Verhältnisse *zu* Transzendenz bedeuten. Das zentrale Ritual für die christliche Gemeinschaft ist die Feier der Eucharistie (in der römischen Kirche) bzw. des Abendmahls (in lutherischer und reformierter Kirche), in dem Verkündigung, Verehrung in der Vergegenwärtigung zusammenfallen (vgl. Angenendt 2017; Kaufmann 2017). Wie in den bereits diskutierten Bezugnahmen auf die außerweltliche Innerweltlichkeit in Jesus Christus als charismatischem Propheten wird auch hier wieder auf ein überliefertes Ereignis Bezug genommen, das Abendmahl Jesu (1 Kor 11,23–26):

23 Denn ich habe von dem Herrn empfangen, was ich euch weitergegeben habe: Der Herr Jesus, in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, 24 dankte und brach's und sprach: Das ist mein Leib für euch; das tut zu meinem Gedächtnis. 25 Desgleichen nahm er auch den Kelch nach dem Mahl und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut; das tut, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis. 26 Denn sooft ihr von diesem Brot esst und von dem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.

Wie das *adäquate* Gebet lehrt der Prophet auch die *adäquate* Art der Vergegenwärtigung und hält damit kommunikativ und im Vollzug die Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit präsent, indem er sich in beiden Formen offenbart. In den zwei Formen, Gebet und Abendmahl, kulminieren nicht nur Transzendierungsprozesse der christlichen Kirchen, sie markieren – folgerichtig – auch große Unterschiede. In der römischen Kirche empfängt man (Kommunion, vgl. dazu Nikolasch 2017) in der Eucharistie das Messopfer nach Wandlung (Konsekration, vgl. Haunerland 2017): Mit den Einsetzungsworten wird das Fundament der Innerwelt sichtbar, indem die Hostie mit den Worten „Das ist mein Leib“ (*hoc est [enim] corpus meum*, vgl. Mühling-Schlapkohl u. a. 2017) zum Leib Christi substantiiert (vgl. zur Transsubstantiation Steiger 2017). Hostie und Wein werden im Ritus *heilig* und bedeuten nicht etwas, sondern sie *sind* heilige Artefakte, die in der Innerwelt Bezug zur *Welt* herstellen. Auch in den lutherischen Kirchen ist im Abendmahl Christi Leib und Blut realpräsent, wenn die Einsetzungsworte Christi über Wein und Brot gesprochen sind: Im Abendmahl werden die Worte des Propheten nicht uneigentlich gedeutet. Sie sind eine Formel im Ritual, die das Außerweltliche im Innerweltlichen vergegenständlicht, wahrnehmbar, erfahrbar macht (vgl. Mühling-Schlapkohl u. a. 2017). Anders ist dies in den reformierten Kirchen nach Ulrich Zwingli (1484–1531), die nicht an die Wandlung von Brot und Wein, sondern an die geistliche Realpräsenz Jesu Christi glauben, da die Einsetzungsworte metaphorisch gefasst werden (vgl. zum Abschnitt Slenczka 2017; Baur 2017 zum lutherischen, Beintker 2017 zum reformierten und Sattler 2017 zum katholischen Verständnis; zum Abendmahl ebenfalls Stridde in *diesem Band*). Heute spielt zwar diese Differenz in der Abendmahlsauffassung zumindest zwischen lutherischen und reformierten Kirchen keine Rolle mehr, aber die Ablehnung ökumenischer Abendmahlsfeiern durch die römische Kirche wird nachvollziehbarer, wenn man sich die diametral unterschiedlichen Verhältnisse zu Transzendenz in den Abendmahlsritualen vor Augen hält.

Neben der Choreographie und Performanz von Ritualteilnehmern dient der Vergegenwärtigung, wie im Hinblick auf das Labyrinth bereits kurz angerissen, auch die symbolische Ausgestaltung des Heterotops, auf die ich aber in der Analyse (Abschnitt 4.2) an zwei konkreten Beispielen genauer eingehen möchte. In der Beispieldiskussion wird auf theoretische Positionen, die (in den Abschnitten 2 und 3) entwickelt worden sind, nicht mehr im Detail verwiesen. Das betrifft vor allem zentrale Prämissen und Begriffe sowie den operationalisierten Transzendenzbegriff (vgl. besonders Abschluss Abschnitt 2).

4 Beispiele

4.1 „Es begab sich aber zu der Zeit“ – Transzendierungsprozesse in der biblischen Narration

Im Folgenden möchte ich mein Hauptaugenmerk auf zwei zentrale Passagen des Neuen Testaments richten, die davon berichten, wie sich außerweltliche Innerweltlichkeit *in der Welt* manifestiert.

8 Und es waren Hirten in derselben Gegend auf dem Felde bei den Hürden, die hüteten des Nachts ihre Herde. 9 Und des Herrn Engel trat zu ihnen, und die Klarheit des Herrn leuchtete um sie; und sie fürchteten sich sehr. 10 Und der Engel sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht! Siehe, ich verkündige euch große Freude, die allem Volk widerfahren wird; 11 denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr, in der Stadt Davids. 12 Und das habt zum Zeichen: Ihr werdet finden das Kind in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegen. 13 Und alsbald war da bei dem Engel die Menge der himmlischen Heerscharen, die lobten Gott und sprachen: 14 Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens. 15 Und da die Engel von ihnen gen Himmel fuhren, sprachen die Hirten untereinander: Lasst uns nun gehen gen Bethlehem und die Geschichte sehen, die da geschehen ist, die uns der Herr kundgetan hat. 16 Und sie kamen eilend und fanden beide, Maria und Josef, dazu das Kind in der Krippe liegen. 17 Da sie es aber gesehen hatten, breiteten sie das Wort aus, welches zu ihnen von diesem Kinde gesagt war. 18 Und alle, vor die es kam, wunderten sich über die Rede, die ihnen die Hirten gesagt hatten. 19 Maria aber behielt alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen. 20 Und die Hirten kehrten wieder um, priesen und lobten Gott für alles, was sie gehört und gesehen hatten, wie denn zu ihnen gesagt war. (Lk 2,8–20)

Lukas erzählt von der Selbstentbergung des Außerweltlichen in der Welt, als der Bote Gottes in der Nacht zu den Hirten kommt – der vorgängigen, Sinnhorizonte öffnenden Erscheinung werden sie nicht nur lediglich gewahr, sondern sie „fürchteten sich sehr“ (Lk 2,9). Anstatt sie aber der Verständigung darüber zu überlassen, wie diese Erfahrung zu deuten, zu verhandeln und adäquat zu bezeichnen sei, offenbart sich der Bote als Bote Gottes, in dem er den Messias, den Heiland, ankündigt. Die außerweltliche Innerweltlichkeit wird durch den Boten also nicht nur verkörpert, indem „die Klarheit des Herrn“ (Lk 2,9) die Szene förmlich flutet, sondern auch benannt und in einen Deutungshorizont gestellt, in dem der Heiland verkündet wird. Den Auftrag, zu ihm zu gehen, spricht der Bote indes nicht aus, sondern er offenbart weitere Zeichen einer zweiten Form der Transzendenz, an denen man diese erkennen *wird*, als Verheißung. Die Szene wird beschlossen durch ein sturartiges Hereinbrechen der Transzendenz *in die Welt* – die „Menge der himmlischen Heerscharen“ (Lk 2,13) loben den Gott *der Welt* und sprechen den Menschen *in der Welt* den Friedensgruß. Sie stehen als Mittler und Boten einer *tieferen* Wirklichkeit *in der Welt* und wenden beiden ihre Stimme zu. Die Hirten verständigen sich über ihre Transzendenz Erfahrung. Sie stoßen damit den bereits durch den Boten initiierten *innerweltlichen* Transzendierungsprozess an und ‚eilen‘ (Lk 2,16), um die verhie-

ßene, zweite Form außerweltlicher Innerweltlichkeit zu sehen – sie sind ihrer schon ‚gewahr‘, denn der Interpretationsrahmen für die Transzendenz steht bereits. Und so kommen sie, ‚sehen‘ (Lk 2,17), finden das Interpretationsangebot bestätigt und schließen „alle, vor die [das Wort] kam“ (Lk 2,18), in den Transzendierungsprozess ein: Sie sind die ersten Anhänger des Propheten, die ihn *in der Welt* verkünden und verehren.

1 Da Jesus geboren war zu Bethlehem in Judäa zur Zeit des Königs Herodes, siehe, da kamen Weise aus dem Morgenland nach Jerusalem und sprachen: 2 Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und sind gekommen, ihn anzubeten. 3 Als das der König Herodes hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem, 4 und er ließ zusammenkommen alle Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes und erforschte von ihnen, wo der Christus geboren werden sollte. 5 Und sie sagten ihm: In Bethlehem in Judäa; denn so steht geschrieben durch den Propheten (Micha 5,1): 6 »Und du, Bethlehem im Lande Juda, bist mitnichten die kleinste unter den Fürsten Judas; denn aus dir wird kommen der Fürst, der mein Volk Israel weiden soll.« 7 Da rief Herodes die Weisen heimlich zu sich und erkundete genau von ihnen, wann der Stern erschienen wäre, 8 und schickte sie nach Bethlehem und sprach: Zieht hin und forschet fleißig nach dem Kindlein; und wenn ihr's findet, so sagt mir's wieder, dass auch ich komme und es anbete. 9 Als sie nun den König gehört hatten, zogen sie hin. Und siehe, der Stern, den sie hatten aufgehen sehen, ging vor ihnen her, bis er über dem Ort stand, wo das Kindlein war. 10 Da sie den Stern sahen, wurden sie hocherfreut 11 und gingen in das Haus und sahen das Kindlein mit Maria, seiner Mutter, und fielen nieder und beteten es an und taten ihre Schätze auf und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe. 12 Und da ihnen im Traum befohlen wurde, nicht wieder zu Herodes zurückzukehren, zogen sie auf einem andern Weg wieder in ihr Land. (Mt 2, 1–12)

Die Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit wird bei Matthäus aus anderer Perspektive bestätigt. Die Weisen, Gelehrte „aus dem Morgenland“ (Mt 2,2), wurden einer Erscheinung gewahr, die sie vor dem Hintergrund ihres Wissen und als Ergebnis von Verständigungsprozessen als Zeichen für einen „neugeborene[n] König“ (Mt 2,2) deuteten, dessen Namen „Christus“ sie bereits kennen (Mt 2,4) – hier führen Transzendieren und angestoßene Transzendierungsprozesse, da ohne stützendes Interpretationsangebot, zunächst zu einer ‚Chiffre‘ und damit Deutung, die Herodes „und mit ihm ganz Jerusalem“ erschreckte (Mt 2,3). Die Gelehrten und Priester des alten Kultes am Hofe des Herodes aber werden in die Verhandlung und die Transzendierungsprozesse einbezogen und sie ordnen die durch die Weisen beobachtete Transzendenz mit Mi 5,1 in einen Deutungshorizont ein, der für Herodes nicht weniger prekär ist. Das verleitet ihn wohl zu einem heimtückischen Plan, der erst später offenbar wird (Mt 2,7). Die Weisen jedoch ziehen weiter dem außerweltlich innerweltlichen Zeichen, dem Stern, nach, bis dieser über einem Ort steht – sie erkennen „hocherfreut“, dass sie das Ende ihrer Reise erreicht haben (Mt 2,10). Sie verehren unterwürfig und beten das Kind an und beschenken es. Mit diesen Handlungen sind die unterschiedlichen Transzendierungsprozesse, die sich in den ersten Versen bei Matthäus andeuten, unter dem Stern in Bethlehem narrativ zusammengeführt. Aufgrund einer weiteren Transzendenz Erfahrung folgen sie einem

anderen Heimweg: „[I]m Traum [wurde ihnen] befohlen“ (Mt 2,12), nicht nach Jerusalem zurückzukehren. Welche besondere Rolle dem ‚Träumen‘ für Prozesse des ‚Gewahr-Werdens‘, mithin Transzendierens und schließlich der Transzendierung zukommt, kann hier nur markiert, jedoch als Thema nicht expliziert werden.

Der Abschlussvers der Narration über die „Weisen aus dem Morgenland“ bei Matthäus zeigt aus unserer Sicht, dass das Stufenmodell Duprés zur differenzierten Beschreibung von Transzendenz, von Transzendieren und Transzendierungsprozessen gegenstandsadäquater ist, als eine Differenzierung zwischen „kleinen“, „mittleren“ und „großen Transendenzen“. Denn was würde man gewinnen, wenn man den Traum der Weisen im Kontext eines derart komplexen Transzendierungsprozesses als „kleine“ in der „großen Transzendenz“ bewertete? Systematisch ist weiter zumindest nicht unproblematisch, ob ein Traum, in dem Gott gebietet, als „kleine“ oder „große Transzendenz“ einzustufen sei. In Summe verleitet die Differenzierung aus unserer Perspektive dazu, bspw. graduelle Unterschiede zwischen den Erfahrungen der Hirten und denen der Weisen zu bestimmen oder Erfahrungen der Weisen untereinander abzuwägen, obwohl doch das entscheidende Moment auch der narrativen Entwicklung in den komplexen Transzendierungsprozessen als solchen liegt, die es als mehrstufige zu analysieren gilt. An diesen beiden Belegstellen lässt sich nicht nur das Stufenmodell Duprés zur Transzendenz am Beispiel verdeutlichen, sondern auch zugleich zeigen, mit welch feinem Gespür der zentrale Text der christlichen Kirchen Transzendenzerfahrungen und -prozesse narrativ verarbeitet: Die zwei Fassungen der ‚Weihnachtsgeschichte‘ gehören zum Haushalt christlicher Kulturen und sie erzählen u. a. Geschichten von mehrstufigen Transzendierungsprozessen, die sich in ihnen vollziehen. VERKÜNDIGUNG und VEREHRUNG sind in diesen komplexen Zuweisungsprozessen zentrale kommunikative Akte, deren Orte – hier die Krippe im Stall zu Bethlehem unter dem Stern –, wie der *heilige* Ort des Altars für das *heilige* Buch, das sie fasst, zu ikonischen Orten der Vergegenwärtigung, Verehrung und Verkündigung in der christlichen Tradition werden. Die biblischen ‚Weihnachtsgeschichten‘ sind deshalb Gegenstand von Religionslinguistik ebenso wie andere Narrationen, die die diskursive Aneignung von außerweltlich Innerweltlichem verhandeln.

Auf Lk 2,1–7 und Mt 1,18–25, die die Vorgeschichte und das Marienwunder berichten, welches auch im Koran dargelegt wird (u. a. Koran 19:17–21 [Sure *Maryam*]), sowie die Prophezeiungen im Alten Testament konnte ich an dieser Stelle nicht eingehen.

4.2 Heterotopische Verhältnisse zur Transzendenz

4.2.1 Adams Hand

Gotteshäuser als Heterotope müssen, wie Rituale, Sprache, Musik, Gesang, ein spezifisches Verhältnis zu Transzendenz verkörpern, um sich zur außerweltlichen Innerweltlichkeit adäquat zu verhalten, wie an diesem einleitenden Beispiel knapp illustriert werden soll. 1512 schließt Michelangelo Buonarroti (1475–1564; vgl. Buttler 2017) seine Arbeit am Deckenfresko der Sixtinischen Kapelle in Rom ab – die Genesisfresken und insbesondere die „Erschaffung Adams“ dürften (neben dem David in Florenz) zu seinen berühmtesten Schöpfungen zählen.

Berühren sich die Zeigefinger Gottes und Adams auf Michelangelos berühmtem Deckenfresko in der Sixtinischen Kapelle? „Die meisten Leute glauben, sie berühren sich. In 80 Prozent der Literatur und sogar auf der Homepage des Vatikans ist von ‚Berührung‘ die Rede“, sagt David Hornemann von Laer [2008]. [...]. In Wahrheit berühren sich die Finger nicht. „Darin liegt gerade die Spannung, die Dramatik des Bildes“, sagt der Wissenschaftler. (Q 12)

Dieses Beispiel ist paradigmatisch geeignet, um das Interesse einer Religionslinguistik zu illustrieren. Nicht die Frage, ob Michelangelo ein adäquates Verhältnis zur Transzendenz abbildete, sondern die Vorstellung der Interpretierenden, die sich vom Augenscheinlichen täuschen lassen und meinen, dass sich die Finger zwischen dem Schöpfer und seinem Adam berühren, ist als Ergebnis von Transzendierungsprozessen und Ausdruck einer Hoffnung (vgl. dazu unten Assoziationen zu Richters Fenster in Abschnitt 4.2.2) aufzufassen – die, wie von Laer herausgearbeitet hat, durch die Vatikanischen Museen mitgetragen wird:

In der Episode der Erschaffung des Menschen ist die Berührung zwischen den Fingern Gottes und denen Adams der kompositorische Brennpunkt, da dadurch der Lebenshauch übertragen wird. Gott ist schwebend dargestellt, wird von Engeln gestützt und ist in einen Umhang gehüllt. Er wendet sich Adam zu, der wie ein ruhender Athlet dargestellt ist. Seine Schönheit scheint die Worte des Alten Testaments zu bestätigen, wonach der Mensch als Abbild Gottes geschaffen wurde. (Q 13).

Tatsächlich kann der hier vorgestellte Transzendenzbegriff helfen, einen Aspekt der möglichen Aussageabsicht Michelangelos aufzudecken: Die Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit zeigt sich *in der Welt* und wird durch diese *als* Adam und *von* Adam wahrgenommen. Die erzeugte Spannung und das Skandalöse an Michelangelos Fresko ist scheinbar, dass Adam nur die Hand auszustrecken brauchte, um das Transzendente zu fassen. Da er aber selbst die außerweltliche Innerweltlichkeit als Archetyp Jesu Christi verkörpert (vgl. Leiner 2007 und Sellin/Krötke 2017), besteht dazu keine Veranlassung – er ist ‚beseelt‘, ‚fertig‘ und *in der Welt* als Ausdruck *der Welt*. Alle, die ihm nachfolgen, werden nicht in die Transzendenz reichen können, aber sie werden wie Michelangelo versuchen, sie in Transzendie-

rungsprozessen adäquat zu fassen. Eine Religionslinguistik kann an Beispielen wie diesen zeigen, dass Transzendierungsprozesse sich weder einsträngig vollziehen, noch gänzlich einer Steuerung unterworfen werden können (dafür wird auch das Beispiel in Abschnitt 4.2.2 stehen). Vielmehr können sich auch konkurrierende Behauptungen von außerweltlicher Innerweltlichkeit – und das ist eigentlich eher die Regel als die Ausnahme – etablieren, die, da sie das *die Welt* gründende Fundament z. B. einer Ideologie einer Glaubensgemeinschaft betreffen, in den meisten Fällen echte Machtkämpfe *in der Welt* nach sich ziehen können.

4.2.2 Symphonie des Lichts

Die Logik von Transzendierungsprozessen kommt sehr schnell ans Licht, wenn ein stabilisiertes Verhältnis zu Transzendenz durch konkurrierende ‚Chiffren in der Schwebe‘ und damit Deutungsprozesse (die z. B. hervorgehen aus nontranszender bzw. trans-transzender Positionierung, vgl. Liebert *in diesem Band*, „Religionslinguistik“) in Frage gestellt und verletzt wird. Genau dies ließ sich am „Kölner Fensterstreit“ 2007 beobachten (vgl. dazu ausführlich Lasch 2009 auch besonders zur Dokumentation der Quellen, die heute nur noch zum Teil verfügbar sind), was für die symbolische Ausgestaltung von Heterotopen und deren Verhältnis zu Transzendenz recht selten ist.

Ausgangspunkt des „Kölner Fensterstreits“ war die Weihe des Fensters im Südquerhaus des Kölner Doms am 25. August 2007. Norbert Feldhoff, Dompropst, betonte im Weihgottesdienst die Funktion des Fensters in der „Verherrlichung Gottes“ (Q 1). Domkapitular Prälat Sauerborn staunte über die „überwältigende Farbenfülle“ des Fensters, das eine „Symphonie des Lichts sei, in der alle Farben des Doms erklingen“ (Q 2).

Wie eindrucksvoll das Richter-Fenster das Licht bricht, zeigt anschließend ein so genannter Weihrauchritus. [...] „Himmel und Erde berühren sich“, sagt Hildegard Müller-Brünker leise. Die Theologin hat eine direkte Sicht auf das neue Fenster und ist beeindruckt. „Das ist doch ein schönes Symbol: Gott scheint durch das Fenster hindurch.“ (Q 2)

Auch für die damalige Dombaumeisterin Barbara Schock-Werner ist es ein „sakrales Fenster, weil es [...] die Schönheit von Gottes Schöpfung repräsentiert“ (Q 3 und Q 4); es habe „etwas ganz Überirdisches. Das Licht fließt fantastisch durch die Farben hindurch.“ (Q 5). Was sich in diesen Schilderungen widerspiegelt, sind Transzenderfahrungen, die in Transzendierungsprozessen einem Deutungshorizont zugeordnet werden. Das Fenster im Südquerhaus des Kölner Doms stellt, so zeigen diese Schilderungen mit unterschiedlichen Anknüpfungspunkten einhellig, ein adäquates Verhältnis zu Transzendenz, zu außerweltlich Innerweltlichem aus. Es mache – nach den Worten einer Theologin (!) – sogar möglich, dass ‚Gott durch das Fenster scheine‘ und sich ‚Himmel und Erde berührten‘, was es in der Logik der

Transzendenz, wie wir sie hier mit Dupré bestimmen, selbst als Artefakt *heiligt* und als außerweltlich Innerweltliches markiert, indem ihm funktional eine Mittlerrolle als diaphane Bildwand (vgl. Kurmann-Schwarz 2017) nicht nur in komplexen rituellen Vollzügen als Teil des Heterotops zukommt. Denkt man so weiter, dann offenbarte sich das außerweltlich Innerweltliche im Fenster selbst. Die zitierte Theologin setzt mit ihrer Äußerung einen komplexen und streitbaren Transzendierungsprozess in Gang, in dessen Verlauf das Fenster als Teil des Heterotops Kirchenraum sakralisiert werden würde.

Der Kölner Erzbischofs Kardinal Joachim Meisner hingegen entzog sich solchen Transzendenzbehauptungen zunächst, blieb demonstrativ der Weihe fern und stimmte auch nicht in das Lob über das Fenster ein. Stattdessen beklagt er sich später bei FOCUS ONLINE über dieses „Moscheefenster“ (Q 6) und stellt damit eine diametral andere Meinung in den Diskurs. Er stört die angestoßenen Transzendierungsprozesse nachhaltig. Was war passiert? Das Domkapitel hatte sich in einem mehrjährigen Prozess für einen nichtfigürlichen Entwurf Gerhard Richters entschieden, der sich durchaus darüber bewusst war, ein „Fenster für die Ewigkeit“ (Q 1) zu gestalten. Das Ergebnis ist ein „Ozean aus Glas“ (Q 7) aus über 11.000 farbigen Glasquadraten, für die die „4096 Farben“ Richters aus dem Jahr 1974 Vorlage waren.

Die unterschiedlichen Entwurfsvarianten geben einen Einblick in das komplexe Zusammenspiel von Zufall und Kalkül, das dem auf 72 Farbtönen aufbauenden Glasmosaik im Dom zugrunde liegt, das sich zwischen dem Maßwerk auf etwa 113 Quadratmetern entfaltet. (Q 8)

Christoph Heckeley, der stellvertretende Sprecher des Erzbistums, erklärt darauf bezugnehmend die Intention des Kardinals:

Meisner habe ihm erklärt, er habe tatsächlich gesagt, er könne sich das Gerhard-Richter-Fenster genauso gut in einer Moschee vorstellen, zumal der Islam ja ein ausdrückliches Bilderverbot kenne und das Dom-Fenster ohne figürliche Darstellung auch in einer Moschee möglich sei. Allerdings bestätigte Heckeley, dass Meisner nicht mit dem Fenster einverstanden gewesen sei, er hätte sich für den Dom etwas „weniger Beliebigen“ vorstellen können. (Q 9)

Um mit Dupré zu sprechen: Meisner hätte ein ‚vormodernes‘ Gestaltungskonzept bejaht, welches systematisch und nicht historisch gedacht eine „Schau des Heiligen“ (Dupré 2007, 88) ermöglicht, während Richters Entwurf aus einer trans-transzendenten Positionierung heraus als Ausdruck des Zweifels an den etablierten Transzendierungsprozessen und für ein Verhältnis zu Transzendenz steht, das Dupré zwar mit der Moderne assoziiert, welches sich aber als Signum aller Reformations- und Erneuerungsbewegungen zeigt, womit zugleich angezeigt sei, dass Lieberts Positionierungen systematischer und nicht historischer Art wie bei Dupré sind:

In einem Punkt gibt Richter dem Kardinal recht – seine Fenstergestaltung sei nicht katholisch: „Aber wie sähe eine katholische Gestaltung aus, die nicht plagiatorisch die Historie beschwört

und nicht kunstgewerblich ist?“ [...] Der Künstler zeigt in seinem Domfenster eigener Aussage zufolge den Zufall als überwältigende Macht, nicht etwa göttliche Vorsehung. Dennoch vertritt er die Meinung, dass das Fenster sich in sakralem Rahmen am richtigen Platz befinde. Wenn er auch keiner Glaubensgemeinschaft angehöre, so sei er doch der Auffassung, dass „man ohne Glauben gar nicht leben kann“, ohne den Glauben an eine höhere Macht oder an „etwas Unbegreifliches“. (Q 10)

In der Diskussion um den Entwurf Richters werden auch in der Selbstreflexion die unterschiedlichen Verhältnisse zu Transzendenz überdeutlich. Die Position Meisners verklingt fast in der Wucht der Empörung, die ihm – nicht nur wegen des Politikums des „Moscheefensters“ – entgegenschlägt. Seine und die Position Richters, dass es wohl kein ‚katholisches‘ Fenster sei, wird im Diskurs überhört. Für das Heterotop Kirche mit seiner zentralen Bedeutung für die Ausstellung des Verhältnisses zu Transzendenz (vgl. oben Abschnitt 3.3) ist es allerdings theologisch durchaus ein Unterschied, ob man das Fenster metaphorisch als „Symphonie des Lichts“ bezeichnet und funktional beschreibt, in dem man sagt, „es diene der Verherrlichung Gottes“, oder ob man es in Transzendierungsprozessen sakralisiert – also zu *Heiligem* erklärt, wenn man sagt, dass ‚Gott durch das Fenster hindurchscheine‘. Abgesehen davon, dass die Selbstermächtigung zu Transzendierungsakten dieser Art ohnehin nicht unproblematisch ist, aber wie an ‚Adams Hand‘ (Abschnitt 4.2.1) gesehen, nicht ausgeschlossen werden kann, wird die Tragweite einer solchen Sakralisierung dann deutlich, wenn man sich den Entstehungsprozess des Fensters noch einmal vergegenwärtigt. Auch wenn sich Meisner unbedacht äußerte, so bringt er in Bezug auf diese Transzendierungsprozesse mit der ‚Beliebigkeit‘ des Fensters und dem ‚Zufall‘ seiner Entstehung gewichtige Argumente in die Debatte ein. Mit dem „komplexe[n] Zusammenspiel von Zufall und Kalkül“ (Q 8) ist nämlich der Kern genannt, um den sich Rede Meisners und Erwiderung Richters drehen. Richter bringt den „Zufall als überwältigende Macht, nicht etwa die göttliche Vorsehung“ (Q 10) zur Darstellung. Damit sind Assoziationen wie die des durch das Fenster scheinenden Gottes aus der Sicht der Kirche höchst bedenklich, denn der Glaube an den ‚Zufall‘ selbst ist unchristlich (Mt 10,29f. und Röm 8,28), da menschliches Schicksal im göttlichen Heilsplan aufgehoben ist (vgl. Stoellger 2017).

Der Kölner Maler hatte aber, was die jetzt tatsächlich vorgebrachte Kritik Meisners betrifft, „schon so was geahnt“ – nicht den Hinweis auf eine Moschee, aber die Möglichkeit, dass ihm sein Entwurf „nicht passen“ könne. Und so schwante Richter bereits im Voraus, „das könnte der Einzige sein, der mitkriegt, dass das wirklich nicht katholisch ist, das Fenster“ [...]. (Q 11)

Richter ist es schließlich, der mit der Erwiderung auf Meisner seine Sensibilität gegenüber dem komplexen Verhältnis von christlichem Glauben, bildender Kunst und Architektur zu Transzendenz ausstellt.

5 Fazit

Anliegen des Beitrags war es, das Stufenmodell Duprés für eine Religionslinguistik (als Transzendenzlinguistik) fruchtbar zu machen und einen operationalisierbaren Transzendenzbegriff aus der bisherigen Forschung herauszuarbeiten, der es gestattet, u. a. Prozesse der Transzendierung zu beschreiben. Mit Transzendenz sei außerweltliche Innerweltlichkeit markiert, die der Wahrnehmung vorgängig Sinnhorizonte in der Welt eröffnet (vgl. Rentsch 2013), wahrgenommen, in einem Deutungshorizont intersubjektiv behauptet (Rentsch 2013; Vorländer 2013), verortet und benannt werden kann (vgl. Dupré 2007 und Jaspers 2011). Aus diesem komplexen Verhalten zu Transzendenz können Ideologien (wie z. B. Religionen) erwachsen und dauerhaft einen adäquaten Rahmen bieten, um das Verhältnis zu außerweltlicher Innerweltlichkeit zu behaupten, zu legitimieren und zu stabilisieren (vgl. Dupré 2011; Liebert *in diesem Band*, „Religionslinguistik“; Luckmann 1991; Rentsch 2013). Da das Außerweltliche systematisch nicht verfügbar ist (vgl. Rentsch 2013) und Ideologien immer versucht sind, ‚Chiffren in der Schweben‘ (vgl. Jaspers 2011) in Ruhestellung zu bringen, zu organisieren, behutsam zu erweitern, zu verwalten und zu prozessieren, muss von Verwaltern und Anhängern der Ideologie immer wieder neu erkämpft werden, wie (vgl. Jaspers 2011) und wer (vgl. Rentsch 2013) das Verhältnis zu Transzendenz auf welche Art und Weise adäquat bestimmt. Steht die Deutungshoheit in Frage, werden kulturell stabilisierte Deutungsmuster der Transzendenz bisweilen bezweifelt, umgedeutet (vgl. z. B. Hänseroth 2013; säkularisiert: Fix *in diesem Band*), abgelehnt (vgl. Abschnitt 4.2) und offen angegriffen (vgl. Abschnitt 3.1 und 4.1). Da der Mensch ein transzendentes Wesen ist (vgl. Jaspers 2011; Dupré 2007 und Rentsch 2013), werden durch Transzendieren immer wieder Prozesse der Transzendierung angestoßen (vgl. Abschnitt 4.1) und können an ‚Reflexen auf Transzendenz‘ (vgl. Jaspers 2011) wie bspw. dem Kampf um Transzendenzbehauptungen beschrieben werden (vgl. Abschnitt 4.2). Gegenstand der Religionslinguistik kann nicht *die* Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit als Phänomen, sondern müssen solche Verhältnisse *zu* Transzendenz sein (vgl. Abschnitte 3 und 4). Diese sind kulturell, sozial und historisch je unterschiedlichen Bedingungen unterworfen und dementsprechend, auch in der kommunikativen Bewältigung, unterschiedlich ausgeformt: Sprache kommt hier als Instrument zur Bewahrung, zum Transfer sowie zur Konstitution von Wissen und Wirklichkeit zu ihrem Recht.

6 Literatur

6.1 Quellen

- Q 1: „Ein Fenster für die Ewigkeit“. Kölner Dom weiht Fenster von Gerhard Richter. In: Rheinische Post Online (25.08.2007). Online verfügbar unter: http://www.rp-online.de/public/article/aktuelles/kultur/mehr_kultur/472792. Stand: 06.01.2017.
- Q 2: Wortel, Silke (2007): Richter-Fenster im Kölner Dom eingeweiht. „Ein Fenster für die Ewigkeit“. In: WDR.DE – Kultur (25.08.2007). Online verfügbar unter: http://www.wdr.de/themen/kultur/bildende_kunst/gerhard_richter/070825.jhtml. Stand: 12.09.2007. Aktuell nicht mehr verfügbar.
- Q 3: Kölner Dom. Richter-Fenster enthüllt. 113 Quadratmeter-Fenster aus kleinen, farbigen Quadraten zusammengesetzt. In: Stuttgarter Zeitung Online (26.08.2007). Online verfügbar unter: <http://www.stuttgarter-zeitung.de/stz/page/detail.php/1501249>. Stand: 12.09.2007. Aktuell nicht mehr verfügbar.
- Q 4: Hofsähs, Ulrike (2007): 113 qm im Licht des Doms. Richter-Fenster enthüllt. In: N-TV.DE Online (26.08.2007). Online verfügbar unter: <http://www.n-tv.de/archiv/Richter-Fenster-enthuell-article228684.html>. Stand: 06.01.2017.
- Q 5: Kölner Dombaumeisterin hochzufrieden. Neues Domfenster von Gerhard Richter. In: WDR2.DE Online Mittagsmagazin (24.08.2007). Online verfügbar unter: <http://www.wdr.de/radio/wdr2/mima/392379.phtml>. Stand: 12.09.2007. Aktuell nicht mehr verfügbar.
- Q 6: Mayer, Iris (2007): Kölner Dom. Meisner beklagt „Moscheefenster“. Der Kölner Erzbischof Kardinal Joachim Meisner hat das neu gestaltete Domfenster scharf kritisiert. Es spiegele nicht den christlichen Glauben wider. In: FOCUS Online – Politik (30.08.2007). Online verfügbar unter: http://www.focus.de/politik/deutschland/koelner-dom_aid_131137.html. Stand: 06.01.2017.
- Q 7: Spies, Werner (2007): Gerhard Richters Fenster. Ein Ozean aus Glas im Kölner Dom. FAZ.NET – Feuilleton – Kunst (25.08.2007). Online verfügbar unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/bilder-und-zeiten-1/gerhard-richters-fenster-ein-ozean-aus-glas-im-koelner-dom-1463774.html>. Stand: 06.01.2017.
- Q 8: APÖK (=Amt für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der Stadt Köln, Online-Redaktion) (2007): Museum Ludwig Köln – Ausstellungen. Online verfügbar unter: <http://www.museenkoeln.de/museum-ludwig/>. Stand: 12.09.2007. Aktuell nicht mehr verfügbar.
- Q 9: „Kardinal Meisner hat seine eigene Meinung“. In: Kölner Rundschau Online (30.08.2007). Online verfügbar unter: <http://www.rundschau-online.de/html/artikel/1187348189760.shtml>. Stand: 14.09.2007. Aktuell nicht mehr verfügbar.
- Q 10: Bosetti, Anette/Bertram Müller (2007): Streit um neues Domfenster. Viel Kritik an Meisners Moschee-Äußerung. In: Rheinische Post Online (31.08.2007). Online verfügbar unter: <http://www.rp-online.de/public/article/aktuelles/kultur/474852>. Stand: 06.01.2017.
- Q 11: Imdahl, Georg (2007): „Meisner irrt sich ein bisschen“. In: Kölner Stadt-Anzeiger Online (31.08.2007). Online verfügbar unter: <http://www.ksta.de/html/artikel/1187344877397.shtml>. Stand: 14.09.2007. Aktuell nicht mehr verfügbar.
- Q 12: Di Blasi, Johanna (2012): Das Geheimnis in Michelangelos Fresko. In: Hannoversche Allgemeine (29.10.2012). Online verfügbar unter: <http://www.haz.de/Nachrichten/Kultur/Uebersicht/Das-Geheimnis-in-Michelangelos-Fresko>. Stand: 06.01.2017.

Q 13: Detailbeschreibung der Sixtinischen Kapelle. Online verfügbar unter:
http://mv.vatican.va/6_DE/pages/x-Schede/CSNs/CSNs_V_StCentr_06.html. Stand:
06.01.2017

6.2 Textausgaben

Der Koran. Aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel. Stuttgart 1991.

Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung – Lutherbibel revidiert 2017. Online verfügbar unter:
<https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/>. Stand:
08.08.2017.

Füssel, Stephan (Hg.) (2016): Die Luther-Bibel von 1534. Gebundene Ausgabe. Köln u. a.

6.3 Forschung

Angenendt, Arnold (2017). Abendmahl. II. Kirchengeschichtlich. 2. Mittelalter. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00027. Stand: 25.07.2017.

Baur, Jörg (2017). Abendmahl. III. Dogmatisch. 1. Evangelisch. a) Lutherisch. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00027. Stand: 25.07.2017.

Beintker, Michael (2017). Abendmahl. III. Dogmatisch. 1. Evangelisch. a) Reformiert. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00027. Stand: 25.07.2017.

Buttler, Karen (2017): Michelangelo Buonarroti. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter:
http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_14082. Stand: 25.07.2017.

Dupré, Louis (2007): Symbole des Heiligen. Die Botschaft der Transzendenz in Sprache, Bild und Ritus. Übers. u. hg. v. Heinz Grosch unter Mitarbeit v. Alice Fleming-Corten. Freiburg i. Br. u. a.

Foucault, Michel (2005): Die Heterotopien – Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Frankfurt a. M.

Hänseroth, Thomas (2013): Technischer Fortschritt als Heilsversprechen und seine selbstlosen Bürgen. In: Hans Vorländer (Hg.): Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen. Berlin/Boston, 267–288.

Haunerland, Winfried (2017): Konsekration. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter:
http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_12100. Stand: 25.07.2017.

Hiller, Stefan/Manfred Hutter (2017): Labyrinth. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter:
http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_12551. Stand: 25.07.2017.

Hornemann von Laer, David (2008): Vom Geschöpf zum Schöpfer. Die Genesisfresken Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle. Stuttgart.

Jaspers, Karl (2011): Chiffren der Transzendenz. Mit zwei Nachworten hg. v. Anton Hügli/Hans Sanner. Müttenz.

Kaufmann, Thomas (2017). Abendmahl. II. Kirchengeschichtlich. 3. Reformation. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00027. Stand: 25.07.2017.

Klein, Wassilios (1997): Propheten/Prophetie. Religionsgeschichtlich. In: TRE 27, 473–476.

Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a. M.

Kurmann-Schwarz, Brigitte (2017): Glasmalerei. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter:
http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_08681. Stand: 26.07.2017.

- Lakoff, George (1987): *Women, Fire, and dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago.
- Lakoff, George/Eva E. Wehling (2009): *Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht*. 2., aktualisierte Auflage. Heidelberg.
- Lakoff, George/Mark Johnson (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago.
- Lang, Bernhard (2001): Prophet, Priester, Virtuose. In: Hans G. Kippenberg/Martin Riesebrodt (Hg.): *Max Webers „Religionssystematik“*. Tübingen, 167–191.
- Lasch, Alexander (2009): Fensterweihe und Fensterstreit. Die Katholische Kirche und der mediale Diskurs. In: Ekkehard Felder/Marcus Müller (Hg.): *Wissen durch Sprache. Theorie, Praxis und Erkenntnisinteresse des Forschungsnetzwerks „Sprache und Wissen“*. Berlin/New York (SuW, 3), 337–369.
- Lasch, Alexander (2011): Texte im Handlungsbereich der Religion. In: Stephan Habscheid (Hg.): *Textsorten, Handlungsmuster, Oberflächen. Linguistische Typologien der Kommunikation*. Berlin/Boston, 536–555.
- Lasch, Alexander/Wolf-Andreas Liebert (2015): Sprache und Religion. In: Ekkehard Felder/Andreas Gardt (Hg.): *Handbuch Sprache und Wissen*. Berlin/Boston (HSW, 1), 475–492.
- Leiner, Martin (2017): *Paradies*. III. Dogmengeschichtlich und dogmatisch In: RGG⁴O. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024264. Stand: 25.07.2017.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.
- Meyer, Eduard (1965): *Geschichte des Altertums*. 5 Bde. in 8 Teilbde. Bd. 1/1. Darmstadt.
- Mühling-Schlapkohl, Markus (2017): *Praedicatio identica*. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_024657. Stand: 26.04.2017.
- Nikolasch, Franz (2017): *Kommunion*. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_12024. Stand: 26.04.2017.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 3., unveränd. Aufl. des Orig. von 1928. Berlin/New York.
- Rentsch, Thomas (2013): *Transzendenz – Konstitution und Reflexion. Systematische Überlegungen*. In: Hans Vorländer (Hg.): *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*. Berlin/Boston, 397–418.
- Riesebrodt, Max (2001): *Ethische und exemplarische Prophetie*. In: Hans G. Kippenberg/Ders. (Hg.): *Max Webers „Religionssystematik“*. Tübingen. 193–208.
- Sattler, Dorothea (2017): *Abendmahl*. III. Dogmatisch. 2. Katholisch. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00027. Stand: 25.07.2017.
- Sellin, Gerhard/Wolf Krötke (2017): *Adam und Christus*. In: RGG⁴ Online. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_00141. Stand: 26.04.2017.
- Slenczka, Notger (2017): *Realpräsenz*. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_124541. Stand: 26.04.2017.
- Steiger, Johann Anselm (2017): *Transsubstantiation*. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_125159. Stand: 26.04.2017.
- Stoellger, Philipp (2017): *Zufall*. IV. In der Religionsphilosophie. In: RGG⁴O. Online verfügbar unter: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_025470. Stand: 25.07.2017.
- Vorländer, Hans (2013): *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen: Eine Einführung in systematischer Absicht*. In: Ders. (Hg.): *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*. Berlin/Boston, 1–42.